

# 純粹実践理性の分析論の解明 (1)

## —— カント倫理学の構造 (10) ——

中 野 重 伸

カントは、「純粹実践理性の分析論」を閉じるに当って、「純粹実践理性の分析論の批判的解明」(Kritische Beleuchtung der Analytik der reinen praktischen Vernunft) と題して、分析論で得た成果を総括しつつ、理論哲学で得た知見との全体的な調和をはかろうとしている。分析論は全体として三章から成り、第一章では純粹実践理性の原則 (Grundsätze) について論じられ、純粹実践理性の根本法則 (Grundgesetz) が提示されている。第二章では、純粹実践理性の対象が論じられ、善と悪をどのように考えるかが主な内容となる。またここで純粹実践理性の範型 (Typus) が取りあげられ、自然法則が道徳法則の範型とされる。第三章では、純粹実践理性の動機 (Triebfeder) が論じられ、それは道徳法則に対する尊敬の感情であるとされる。そしてこれらを総括するかたちで、分析論の解明 (Beleuchtung) が行われるのである。

私は、或る学問の、あるいはその学問の、それだけで一つの体系を構成する或る章の批判的解明の下に、次のような探究または正当化を理解する：即ち何故それがまさにこの体系的形式を持たねばならず、他の形式を持つてはならないか——似た認識能力を根底に持つ他の体系と比較するとき——の探究と正当化を理解するのである。さて実践理性と思弁理性とは、両者が純粹理性である限り、同一の認識能力を根底にもっている。従って一方の体系的形式の他方のそれからの区別は、両者の比較によって規定され、その根拠が示されなければならないだろう<sup>(1)</sup>。

実践理性も理論理性も、それらが「純粹理性」(reine Vernunft) である限り「同一の認識能力」(einerlei Erkenntnisvermögen) を根底にもっ

ている。そうだとすれば、両者が展開する学問の形式の間に、何らかの共通性があるって当然であり、もしそこに違いがあるとすれば、「何故この学問はこの体系的形式をもち、他の形式をもたないか」が問われなければならない、そしてその正当性が明らかにされなければならない。

### 1. 理論理性と実践理性

ここでカントが「思弁理性」(spekulative Vernunft) と呼んでいるのは、理論理性のことであって、「思弁的」(spekulativ) ということばに特別の意味をもたせているわけではない。それではカントは、この理論理性の産物である理論哲学と、実践理性の成果である実践哲学について、両者の体系的形式の間に、どのような共通性と差異を見ていたのだろうか。

純粹実践理性の分析論は、悟性に与えられうる対象の認識にたずさわらねばならず、かくして直観から、従って(直観は常に感性的であるから)感性から始めねばならず、そこからしか始めて概念(直観の対象の)へと前進しなければならない。そしてただ両者を先行させて後にはのみ原則をもって終えなければならないであろう。それに対して実践理性はそれを認識するために対象にかかわるのではなく、対象を(その認識に従って)現実的たらしめるためにその固有の能力に、即ち意志にかかわらねばならず、そして意志は理性がその規定根拠を含む限りの原因性である。従って実践理性は直観の客観ではなく、(原因性の概念は常に多様なものの現存在を互いの関係において規定する法則への関係を含むので)実践理性として、ただその法則のみを示さねばならないので、その分析論の

批判は、それが実践理性であるべき限り（それは固有の課題である）、ア・プリオリな実践的原則の可能性から始めなければならない<sup>(2)</sup>。

まず理論理性は、「対象の認識」(Erkenntnis der Gegenstände)にかかわるかぎり、「直観から」(von der Anschauung)始めなければならず、感性に与えられる対象の直観から始めて概念にいたり、概念の成立基盤であるカテゴリーの客観的妥当性を明らかにして、それを対象の認識に生かす場面としての「原則」(Grundsätze)を示すことで終わっている。それはいずれも、対象の認識の成り立つア・プリオリな根拠を説明することを課題としている。それに対して実践理性は、「対象を（その認識に従って）現実的たらしめるためにその固有の能力に、即ち意志にかかわらねばならない」とされる。ここで「その認識に従って」(der Erkenntnis derselben gemäss)といわれるとき、「その認識」とは、実践理性の認識のことである。また対象を現実的たらしめるための「その固有の能力」(ihr eigenes Vermögen)というとき、これも実践理性の固有の能力であって、それは「意志」(Wille)ともいわれる。即ち実践理性は対象を実現するための固有の能力をもち、それは意志ともいわれる。しかも実践理性が対象を実現するとき、それ自身の認識に従って対象を実現しようとする。しかもこの認識の内には、実践理性自身の法則も含まれている。即ち対象を実現するさいに実践理性は自己の法則を前提してそれにもとづいて行うと考えられる。そして実践理性が実現しようとする対象は、形式的には善であると考えられる。人間は実践において常に何らかの善を実現しようとして欲していると考えられるからである。

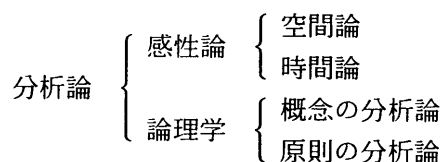
さらに「意志は理性がその規定根拠を含む限りの原因性である」といわれる。意志は、対象を現実的たらしめるための、実践理性の固有の能力とされるが、それが理性の固有の能力である限り、「理性がその規定根拠を含む」のは当然である。そしてその限り、意志は「原因性」(Kausalität)であるとされる。即ち意志は、理性がその規定根拠である限り、対象を実現する原因となる。即ち意志は理性が対象を実現しようとするさいの原因性なのである。そこで、「実践理性は直観の対象

をではなく、（原因性の概念は常に多様なものの現存在を互いの関係において規定する法則への関係を含むので）実践理性として、ただその法則のみを示さねばならない」とされる。即ち実践理性は、直観の対象を示すのではなく、実践理性の法則のみを示さねばならない。その法則を示しうるならば、それを実現する原因性は意志として前提されているからである。ここで、「原因性の概念は常に多様なものの現存在を互いの関係において規定する法則への関係を含む」とはどういうことなのか。「多様なものの現存在を互いの関係において規定する法則」(ein Gesetz, welches die Existenz des Mannigfaltigen im Verhältnisse zueinander bestimmt)とは、現存在の相互関係を規定する法則ということであろう。この法則に従って原因性は働くのである。それ故に「実践理性はその法則のみを示さねばならない」のであるが、ここで「その法則」(ein Gesetz derselben)といわれる法則は、実践理性の法則即ち道徳法則であろう。そうすると、現存在の相互関係を規定する法則と道徳法則とは異なるものである。しかし原因性の概念を現存在の相互関係を規定する法則に結びつけて考えるならば、原因は何かを法則に従って実現する働きとされるだろう。従って意志が何かを実現するさいの原因性も、やはり法則にもとづいて何かを実現する働きということになり、この場合道徳法則が現存在の相互関係を規定するように、意志の法則が現存在に何らかの結果を引き起すものと考えられ、その限り実践理性の法則が原因性の根拠として示されなければならない。かくして分析論は、実践理性の「ア・プリオリな実践的原則の可能性」から始められねばならなかった。

そこからのみ分析論は、実践理性の対象の概念へ、即ち端的に善なるものと悪なるものの概念へと進むことができた、即ち善と悪の概念をあの原則に従って始めて与えることができた（というのは、これらの概念はあの原理に先立っては善と悪としてはいかなる認識能力によっても与えられることができないからである）、そしてただそのときにだけ始めて、最後の章、即ち純粹実践理性の感性への関係にかんする章、そしてその必然的な、ア・プリオリに認識されう

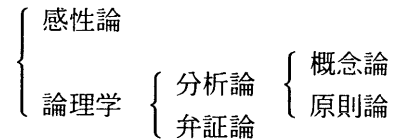
る感性への影響について、即ち道徳的感情についての章がその巻を閉じることができたのである。かくして実践的な純粋理性の分析論は、理論的理性と完全に類比的に、その使用のあらゆる条件の全範囲を、しかし逆の順序で区分する。理論的な純粋理性の分析論は、超越論的感性論と超越論的論理学に分けられた。実践的な理性の分析論は逆に純粋理性の論理学と感性論に分けられる（このさもなければ全く不適切なこれらの呼び名をただ類比のためにのみここで使用することが私に許されるとすれば）。さらに論理学は前者においては概念の分析論と原則の分析論に分けられたが、後者においては原則の分析論と概念の分析論に分けられる。感性論は、前者ではさらに感性的直観の二重のあり方に応じて二つの部分をもった。後者では、感性は全く直観の能力としてではなく、たんに感情として（欲求の主観的根拠でありうる）考察される、そして感情にかんしては純粋実践理性はさらなる区分を許さない<sup>(3)</sup>。

実践理性の分析論が理性の「アプリアリな実践的・原則の可能性」（die *Möglichkeit praktischer Grundsätze apriori*）から始められなければならないとして、そこから実践理性の対象の概念即ち「端的に善なるものと悪なるもの」（das schlechthin Gute und Böse）の概念へと進み、さらに純粋理性の感性への関係が問われ、それは「道徳的感情」（das moralische Gefühl）の問題として解明された。そして、「理論的な純粋理性」（die theoretische reine Vernunft）の分析論と「実践的な純粋理性」（die praktische reine Vernunft）の分析論が、いずれも純粋理性のはたらきとして同じ基盤の上に立っている。即ち同じ純粋理性が、理論的にはたらく場合と、実践的にはたらく場合とに分れているのである。そして二つの分析論を比較すると、前者は超越論的感性論と論理学に分れ、感性論は空間論と時間論に分れ、論理学は概念の分析論と原則の分析論に分れる。それを図で示せば下記ようになる。



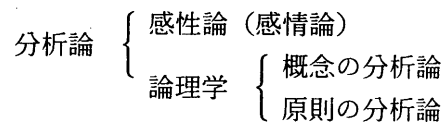
これはしかし実際の『純粋理性批判』では、区分は少し異なっている。

#### I. 超越論的原理論



#### II. 超越論的方法論

もとより名称の位置が多少異なるとはいえ、事柄の捉え方に変化が起っているわけではない。それは対象の認識を目指すはたらきとして、まず感性によって対象を受けとり、それを論理学によって概念化する。それ故に感性論、論理学、概念の分析論、原則の分析論という順序となる。それに対して実践理性の分析論は、まず論理学と感性論が区別され、ついで論理学は原則の分析論と概念の分析論に分れ、始めに原則が明らかにされ、それにもとづいて概念（善・悪）が示され、さらにそれが感性に結びついて道徳感情論となる。それを図で示せば下記ようになる。



こうして見ると、理論理性も実践理性も、同じ理性のはたらきとしてはほぼ同じ構造をもっていることがわかる。しかし前者は対象の認識を目指す故に、まず対象を受けとる能力である感性からはじまり、概念から原則へとすすむ。しかるに後者は、理性の法則にもとづく対象の現実化を目指す故に、まず理性の原則が示されなければならない、それにもとづいて概念（善・悪）が説明され、さらには感性へと及んでいく。即ち構造は同じでもその進む順序はちょうど逆になっているのである。

二つの部門へのこの区分が、その下位区分と共に（人は始めは前者の例によってそれを試みるように十分に誘惑されたととしても）、ここで企てられなかったことの原因も、十分に見とられる。というのは、ここでその実践的使用において、従ってアプリアリな原則から出発し、

経験的規定根拠から出発するのではないので、考察されるのは、純粋理性であるから、純粋実践理性の分析論の区分は、理性的推理の区分に似たものとならざるをえないであろう。即ち大前提（道徳的原理）の内にある 普遍から小前提において試みられる、可能的行為（善い行為と悪い行為）の前者の下への包摂を通して、結論、即ち主観的意志規定（実践的に可能な善とそれにもとづく格率に対する関心）へと進むのである。分析論において生じる命題について確信できた人にとっては、このような比較は満足を与えるであろう。というのは、それらの命題は正当におそらくいつか純粋理性能力全体（理論的能力も実践的能力も）の統一の洞察にまで導き、すべてを一つの原理から導出できるという期待をひき起す。このことは、人間理性の不可避的な要求であり、人間理性はその認識の完全に体系的な統一の内にのみ十分な満足を見出すのである<sup>(4)</sup>。

ここで「二つの部門へのこの区分」（diese Einteilung in zwei Teile）とは、感性論と論理学への区分を指すであろう。理論理性についてはそれが対象の認識を目指すかぎり感性論を欠くことはありえない。しかし理性の実践的使用においては、問題はもっぱら「純粋理性」に集約されており、「アприオリな原則から出発するのであって、経験的規定根拠からではない」ので、感性論として一つの部門を立てる必要はないのである。そこで、「純粋実践理性の分析論の区分は、理性推理の区分に似たものとなる」とされる。そして「理性推理の区分」とは、「大前提（道徳的原理）における普遍から、小前提において試みられる、可能的行為（善い及び悪いものとして）の大前提の下への包摂を通して、結論即ち主観的意志規定〔中略〕へと進む」とされる。即ち理性推理の区分とは、大前提、小前提、結論というように組み立てられる三段論法の区分を指している。しかしその内容は、大前提は「道徳的原理」（das moralische Prinzip）、であり、小前提は「可能的行為の大前提の下への包摂」（eine Subsumption möglicher Handlungen unter jenen）を指すとされ、それは善い行為または悪い行為としての規定を指し、そして結論は主観的意志規定を指示し、

それは「実践的に可能な善、及びそれにもとづく格率への関心」（ein Interesse an dem praktisch möglichen Guten und der darauf gegründeten Maximen）を内容とする。即ち大前提は道徳的原理を、小前提は善・悪の概念を、結論は可能的行為への関心を指すとされる。これを『実践理性批判』における区分と対比すると、そこでは純粋実践理性の分析論として、第一章では「純粋実践理性の原則について」、第二章では「純粋実践理性の対象の概念について」、第三章では「純粋実践理性の動機について」論じられている。そして原則は道徳的原理に対応し、対象は善・悪の概念を指し、動機は行為への関心即ち主観的意志規定を指す。こうして分析論の展開は、理性推理の基本形式と一致してなされているのである。そうであれば、分析論の展開は理性のはたらしきものに即してなされていることになるのである。

そこでカントは、「分析論において生じる諸命題について確信できる人に対しては、このような比較は満足を与えるだろう」という。「このような比較」（solche Vergleichung）とは、実践理性の分析論が、理性推理のあり方と一致して展開されていることを指す。そしてこのような比較は、「いつか純粋理性能力全体の統一の洞察へと導き、すべてを一つの原理から導出することができるという期待」をもたらす、という。そして「純粋理性能力の全体の統一」（die Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens）という中に、「理論的能力も実践的能力も」含まれるとされる。ここに理論と実践を一つに結びつける純粋理性のはたらしき統一のすがたが示されたことになる。そして理性のこのようなあり方は、「その認識の完全に体系的な統一の内にのみ満足を見出す」とされる人間理性の不可避的な要求なのである。

さてしかし、我々が純粋実践理性について、そして純粋実践理性を通してもちうる認識の内容を、その分析論が提示するままに考察するとき、実践理性と理論理性の間にある注意すべき類似にもかかわらず、少なからぬ注目すべき差異が見出される。理論理性にかんしては、アプリオリな純粋理性認識の能力は諸学からの実例を通して全く容易にかつ明証的に証明されえた（それらの実例において、それらはその原理を

きわめて多くの仕方で、方法的使用によって試すので、通常の認識においてのように容易に経験的根拠がひそかに混入することを恐れる必要はない)。しかし純粹理性が何らかの経験的規定根拠の混入なしに、それだけで実践的でありうることを、もっともありふれた実践的理性使用から、説明できなければならなかった——最上位の実践的原則を、あらゆる自然的人間理性が完全にアプリアリに、いかなる感性的与件にも依存することなく、彼の意志の最上位の法則として認識するような原則として確証することによって。我々はこの原則を、その根拠の純粹さに従って、まずこの通常の理性の判断においてすら確証し正当化しなければならなかった——この原則を諸学がその使用を行うために、手にとることができるより前に、言はばその可能性とそこから引き出されうるあらゆる帰結に先行する事実として。しかしこの事情は、すぐ前に説明されたことから十分に明らかにされる。なぜならば、実践的な純粹理性は必然的に原則から始めなければならず、従って原則は第一の与件としてあらゆる学の根拠に置かれなければならないからである。純粹理性の原則としての道徳的原理のこの正当化は、しかしそれ故にまた十分に、そして十分な確かさをもって、通常的人間悟性の判断にただ訴えることによってなされた。なぜならば、意志の規定根拠として我々の格率の中へしのび込むかもしれないあらゆる経験的なものは、満足または苦痛の感情——それが欲求を生じる限り、経験的なものに必然的に依存する——によってただちに知りうるものとなったからである。しかしあの純粹実践理性はこの経験的なものに対して、それを理性の原理の中へ条件として取り上げることに直接抵抗するのである。規定根拠（経験的及び合理的）の異質性は、あらゆる混入してくる傾向性に固有の感じ方によって抵抗する、実践的に立法する理性の抵抗によって——しかしこの感じ方は実践理性の立法に先行することなく、かえってこの立法によってのみ、しかも強制として惹き起されるのだが——即ち尊敬の感情によって抵抗する理性の抵抗によって、十分に知りうる

ものとされ、取り上げられ、目立つものとなる。そして尊敬の感情は、傾向性に対しては、それがどのような種類のものであると、だれもそれをもつことがなく、しかし法則に対しては十分にもちうるものなのである。そこでだれも、最もありふれた人間悟性であっても、前に置かれた例において、意欲の経験的根拠によって、その誘惑に従うことは起りえても、ただ純粹な実践的理性法則以外のものに従うように要求されることはありえないということを、ただちにさとするはずである<sup>(5)</sup>。

ここで言われていることは、理論理性と実践理性の類似性と差異ということである。これまでのところで、両者の根底にあるのは純粹理性であって、それが理論的にはたらくか、実践的にはたらくかによって、その内容にちがいが生じる、ということだった。そして根底にある純粹理性の同一性からすれば、理論哲学と実践哲学の体系的統一ということが予想され、期待されること、そこにおいて人間理性は「完全な満足」(völlige Zufriedenheit)を見出したいという「不可避的要求」(das unvermeidliche Bedürfnis)をもつとされた。しかるにここで再び両者の「注目すべき差異」merkwürdige Unterschiede)ということが言われている。これはどういうことなのか、まずその内容に注目しよう。

理論理性にかんしては、「アプリアリな純粹理性認識の能力」(das Vermögen einer reinen Vernunftkenntnis a priori)は、諸学問、例えば数学や物理学からえられる実例によってきわめて容易にかつ明証的に証明されうる、という。これはすでに第一批判においてなされたことである。その場合、理性の原理は方法的に多くの仕方で試されているので、経験的な認識根拠のひそかな混入を恐れる必要はない。しかるに実践においては、「純粹理性が何らかの経験的規定根拠の混入なしにそれだけで実践的でありうる」ということについては、「最も通常の実践的理性使用から」(aus dem gemeinsten praktischen Vernunftgebrauche)説明されなければならない、とされる。即ち理論理性の場合との注目すべき差異とは、確立された学を前提してそこから実例を引いてくるのではなく、通常の理性使用の内に、経験的規定根拠の混

入を見分ける規準を見出さなければならない、という点にある。カントは、我々は「最上位の実践的原則」(der oberste praktische Grundsatz)を、「あらゆる自然的な人間理性が完全にアプリアリなもの、いかなる感性的与件にも依存しないものとして、彼の意志の最上位の法則として認識する」ことを確証する、という。ここで「自然的な人間理性」(die natürliche Menschenvernunft)とは、「最も通常の実践的理性使用」と言われているものと重なると考えてよいであろう。即ち自然な通常の間人理性であれば、「最上位の実践的原則」——これは定言命法を指す——が完全にアプリアリなものであって、「いかなる感性的与件にも依存しない」、ものとして認識するはずである。しかしそうであれば、どうして経験的規定根拠の混入などを、恐れる必要があるのだろうか。カントは、「我々はまず始めに、最上位の実践的原則を、その起源の純粋性に従って、この通常の理性の判断そのものの内に確証し正当化しなければならなかった」という。さらに、「学がそれを使用するために、この原則を手にとることが出来る前に、言はばその可能性についてのあらゆる理屈に先行し、またそこから引き出されうであろうあらゆる帰結に先行する事実として、確証し正当化しなければならなかった」という。即ちこの実践的原則は、学に先立って、またさまざまな理由づけに先立つ「事実」(Faktum)として確証されなければならないのである。要するに「最上位の実践的原則」は意志の法則として、最も自然な、最も通常の間人理性にとっても、あらゆる理屈に先立って確証される事実だったのである。

しかしこのような事情は、先に述べられたことから説明できた。即ち実践的な純粋理性は必然的に原則から始めなければならず、原則が第一の与件としてあらゆる学の根底に置かれなければならない、そして原則が学から始めて生じるということはいえないのである。そして道徳の原理を純粋理性の原則とみなす考え方は、「通常の間人悟性の判断に訴えるだけでも」十分に確証される。即ち意志の規定根拠として経験的なものが我々の格率の内に混入するとき、「それが欲求を惹き起す限り必然的に経験的なものに依存する満足または苦痛の感情」(das Gefühl des Vergnügens

oder Schmerzes, das ihm, sofern als es Begierde erregt, notwendig anhängt) によってただちに知られるのである。しかしこのような感情に対しては、純粋実践理性はそれを自らの原理の内に条件として取り上げることに抵抗する。そして、経験的規定根拠と理性的規定根拠とのちがいは、実践的に立法する理性が傾向性のあらゆる混入に対して、「固有の性質の感情」(eine eigentümliche Art von Empfindung) によって抵抗することによって、十分に知られる。さらにこの「固有の性質の感情」は、「実践理性の立法に先行せず、むしろ理性の立法によってのみ、しかも強制として呼び起される」のである。この感情は「尊敬の感情」(das Gefühl einer Achtung) にほかならない。それを人間は、いかなる傾向性に対しても持つことなく、ただ法則に対してのみ持ちうるのである。この感情は、「最も通常の間人悟性」にもそなわっていて、それ故に「意欲の経験的根拠」に従うことになることはあっても、「純粋実践理性法則にのみ服従する (gehörchen)」ことを要求されうることを実例を通してただちに覚るのである。

結局道徳原理は法則として純粋実践理性の内にアプリアリにそなわっていて、それは誰にでも知られており、意欲の経験的規定からはただちに区別される。それ故に実践理性の分析論は、原則から始めて対象の概念に至り、さらには感性(感情)へと向うのである。これは理論理性の分析論が、感性から始めて、概念をへて原則に至る過程とちょうど反対になっている。しかも理論も実践も、純粋理性という共通の基盤の上になりたっており、その限り理性のはたらきに応じた展開を示しているはずである。ところで理論理性は、それが対象の認識にかかわる限り、感性論から始めて概念へ、そして原則へと向うとされているが、そこで問われたのはそれぞれのアプリアリな根拠だった。感性論では直観のアプリアリな形式として空間・時間が問われた。カントが概念を問題にしたとき、そこで問われたのはカテゴリー即ち純粋悟性概念の客感的妥当性だった。即ちいずれにしてもアプリアリな、経験に先立って経験を可能にする基本的な形式であり法則だった。そして実践において問われたのが原則だとしても、それは人間の実践

を根底において支えている根本的な法則なのである。こう考えれば、カントにおいては理論においても実践においても、根底において支えているのは理性のアプリオリな形式あるいは法則であるといっていよいよだろう。その限り理論も実践も同じ性格をもち、いずれも純粹理性の根本法則の上に、さまざまな理論的な原則及び実践的な原則が示されうるのであり、また実際の理論的研究も日常生活における経験的実践も可能となるのである。

## 2 幸福説と道徳説

カントは理論理性と実践理性の比較を通して、いずれも純粹理性にもとづくという点で共通の基盤の上に立ち、従ってその成果である理論哲学と実践哲学も、理論体系としては同じかたちをとるはずであることを示した。しかし同じ純粹理性のはたらきによっても、前者が対象の認識にかかわり、従ってまず対象が与えられることを条件とするのに対して、後者は対象を実現しようとする限り、まず意志の原則が第一の条件となる。それ故に体系のかたちは同じでも方向は逆向きになるということだった。即ち対象は直観を通して与えられ、その限り感性が始めに来ることになる。しかし対象を実現することは、まず意志の原則が立てられることから始まる。こうして理論哲学は感性論に始まり、概念の分析論をへて原則の分析論へと展開する。それに対して実践哲学は、原則の分析論に始まり、概念の分析論をへて感性論(純粹実践理性の動機)へと展開するものだった。そしてこれらを前提として、道徳が幸福を目指すものであるかどうか問われることになる。幸福を目指すものであれば、それは感性に結びつくはずであって、言わば理論哲学と同じ構造になるはずなのである。しかしもしそうなるべきでないとするれば、道徳と幸福の関係はどうとらえられうるか、ということが問題なのである。

幸福説と道徳説の区別——前者においては経験的原理が土台の全体を構成し、しかるに後者においては経験的原理はそのいささかの付加物をも構成しない——は、純粹実践理性の分析論において第一の最も重要な、分析論に課せられた仕事である。この仕事において純粹実践

理性は、幾何学者が彼の仕事するように、きわめて正確に、言はば綿密にふるまわねばならない。しかし、ここで(単なる概念による理性認識においては常にそうであるように、概念の構成なしに)彼はいかなる直観も(純粹な可想体に対して)根底におくことができないので、より大きな困難を伴って戦わねばならない哲学者には、ほとんど化学者のように、道徳的な(純粹な)規定根拠を、経験的な規定根拠から区別するために、あらゆる人間の実践理性にかんする実験をいつでも試みることができるということが、役に立った。即ち彼は、経験的に触発された意志に対して(例えばそれによっていくらか得をすることができるという理由ですすんで嘘をつく人の意志)道徳法則を(規定根拠として)混ぜてみる場合がそれに当る。それはあたかも、化学者が塩酸の中に石灰土を混ぜた溶液にアルカリを付加するようなもので、塩酸はただちに石灰土を捨ててアルカリと結びつき石灰土は大地に落される。同様に他の点では誠実な人間(あるいは今回に限り考えの上で誠実な人間の位置に自分を移す人)の前に道徳法則を置いてみよ、それによって彼は嘘の無意味さを認識し——ただちに彼の実践理性は(彼に起るべきであったことの判断において)利益を捨て、彼に対して彼自身の人格に対する尊敬を得させるもの(誠実)と自らを結びつける。そして利益はただ各人によって、それが理性(それはただ義務の側のみ完全に存する)のあらゆる添え物から切り離され、洗い出されて後に、他の場合になお理性と結びついて歩み出るために、測定される。ただし、それが、理性を決して捨てることなく理性ときわめて深く結びついている道徳法則に反しうる場合には、決して結びつくことはない<sup>(6)</sup>。

まず「幸福説と道徳説の区別」ということであるが、ここで「幸福説」(Glückseligkeitslehre)とは、道徳の根拠を幸福に求める考え方であり、これはアリストテレス以来の最も一般的な道徳の捉え方である。しかるに「道徳説」(Sittenlehre)は、道徳をそれ自体が価値をもち、むしろ人間にとってあらゆる価値の根拠とする考え方で、もちろんカントの説を指す。そしてこの両者のちがい

についてカントは、「前者においては経験的原理が土台の全体を構成し、後者においては経験的原理はそのいささかの付加物をも構成しない」という。即ち幸福説においては「経験的原理が土台の全体を構成する」(empirische Prinzipien das ganze Fundament … ausmachen) のであるが、幸福が実質的内容からなるとされる限り、その内容が経験的に知られるしかなく、従って経験的原理が「土台の全体」(das ganze Fundament) をなすことになる。しかるに道徳説においては、経験的原理はその説のいささかの部分をも構成しない。むしろ経験的内容を一切含まない所に道徳の原理は成り立ちえたのである。この点を純粋実践理性の分析論は、「正確に」(pünktlich) かつ「綿密に」(peinlich) 区別しなければならず、それは幾何学者がその対象を扱うときの正確さ・綿密さに比較される。ただ概念を扱う哲学者は、幾何学者のように直観を用いることができない故の困難に出会う。

しかしこの点はむしろ化学の実験になぞらえて克服される。即ち「道徳的で(純粋な) 規定根拠を経験的な規定根拠から区別する」ために、化学者にならってあらゆる人間の実践理性にかかわる実験(ein Experiment mit jedes Menschen praktischer Vernunft)を試みることができる、という。即ち「経験的に触発された意志に対して道徳法則を付加する」のである。そして「経験的に触発された意志」とは、この場合より具体的に、「例えばそれによって何か利益が得られる故に、すすんで嘘をつこうとする人」が考えられている。しかしそういう人も、「道徳法則」(das moralische Gesetz)を目前に示されると、ただちに化学反応に似た反応を示す、というのである。即ち石灰土の塩酸溶液にアルカリを加えると、塩酸は石灰を分離してアルカリと結びつき、石灰は底の方に落ちていく。同様に利益のために嘘をつこうとしていた人間も、道徳法則を示されると、意志は嘘を分離して道徳法則と結びつき、嘘はそのまま落ちてしまう、という。即ち彼によって起るべきものについての判断において、彼の実践理性は利益を去って「彼に対して彼自身の人格に対する尊敬を得させるもの」(das, was ihm die Achtung für seine eigene Person erhält) と結びつくの

である。そして利益の方は、「ただ義務の側にのみ立つ」はずの理性のはたらきから切り離されて、「他の場合に理性と結びつくために測定される(gewogen)」。「他の場合に理性と結びつくために」(um mit der Vernunft noch wohl in anderen Fällen in Verbindung zu treten) とは、義務の側に立つ理性と切り離されて、利益は利益として測定され、それを義務にかかわるのではない理性のはたらきと結びつけられる、ということなのだろうか。しかしそれも、利益が「道徳法則に反しうる」ような場合には、理性と結びつけられることはないのである。

しかし幸福の原理と道徳性の原理のこの区別は、だからといってただちに両者の対立となるわけではない。そして純粋実践理性は、幸福の要求を放棄すべきことを欲するのではなく、ただ義務が問題となるやそれを全く顧慮しないことを欲するのである。自分の幸福を配慮することは確かにある視点においては義務でありうる。それは幸福(それには熟練、健康、富が属する)が彼の義務を満たすことへの手段を含むからであり、また幸福の欠如(例えば貧乏)は、彼の義務を踏みはずす誘惑を含むからである。たんに彼の幸福を促進することがただちに義務となることは決してないし、ましてあらゆる義務の原理となることはありえない。さて意志のあらゆる規定根拠は、唯一の純粋な実践的理性法則(道徳法則)を除けば、すべて経験的であり、従ってそのようなものとして幸福の原理に属するので、それらはすべて最上位の道徳的原則から切り離され、道徳的原則に条件として結びつけられてはならない。なぜならば、このことはあらゆる道徳的価値を捨てさることになるだろうから。それはちょうど、幾何学の原理に経験的なものが混ざれば、(プラトンの判断によれば)数学がそれ自体でもちそのあらゆる功用に先立つ最もすぐれたものであるあらゆる数学的明証を捨てさることになるのと同様である<sup>(7)</sup>。

カントは、幸福説と道徳説が、道徳について全く相反する考え方をしていることを明示したのであるが、しかしそのことによって幸福と道徳を対立するものと考えたわけではない。「純粋実践理性は、幸福への要求を除去すべきだと欲するので



はなく、義務が問題となるや否や、幸福を全く顧慮すべきではない、と欲するのみ」なのである。即ち道徳的義務が問題になるとき、そこには幸福を顧慮する余地はない、即ち義務と幸福は全く無関係なものと考えられているのである。たしかにカントも、「ある意味で彼の幸福を配慮することは義務でありうる」という。しかしそれは、幸福が熟練、健康、富を含む限り、幸福への配慮は彼の義務を満たす手段を含むからであるとされる。即ち幸福の中味が義務の内容になるのではなく、それが義務を果すための手段を与えるからなのである。あるいは幸福を欠くと、義務にそむく誘惑を招きやすいからである。従って「彼の幸福を促進することは、ただちに義務とはならないし、ましてあらゆる義務の原理とはなりえない」(Nur seine Glückseligkeit zu befördern, kann unmittelbar niemals Pflicht, noch weniger ein Prinzip aller Pflicht sein) のである。

さて、意志のあらゆる規定根拠は、「唯一の純粹な実践的理性法則」(das einige reine praktische Vernunftgesetz)を除けば、すべて経験的であり、従って幸福の原理に属する。それ故にそれらの規定根拠は「最上位の道徳的原則から」(vom obersten sittlichen Grundsatz)切り離されなければならない、またそれらが「条件として」(als Bedingung)道徳的原則に結びつけられることがあってはならない。そのようなことをすれば、ちょうど幾何学の証明に経験的なものが混入すれば証明を台無しにするように、あらゆる道徳的価値を取り除くことになるのである。これはすでにくり返しカントによって主張されたことであるけれども、しかしあらゆる意志の規定根拠が、最上位の道徳的原理を除けば、経験的で道徳的価値と無縁だとすれば、人間の日常的実践はことごとく道徳的価値と無関係ということになるであろう。もとよりカントの真意はそのような所にあるのではない。カント自身が認めるように、幸福の追求もそれ自体として、拒けられているわけではない。ただ道徳が問題になる場合には、自分の幸福への配慮を優先させてはならない、ということなのである。むしろ通常の実践において各人は自分の幸福を追い求めるであろう。ただそうした日常的実践の根底には常に道徳原理がはたらい

ているのであって、個々の行為の意味を自らに問いながら、生活の実践そのものを道徳的原理の大きなわくの中で方向づけているのである。道徳の理論を、幸福説と道徳説として対比する限り、幸福説は拒けられ、道徳は道徳法則それ自体によって根拠を与えられなければならない。しかし道徳法則を無条件的な前提としつつ、日常の実践においてはいつでも、経験的に確かめられた実質的善を求めて行動する——それが通常の人間の実践のあり方なのである。しかも、形式的に確立された道徳原理即ち定言命法にしても、それが完全義務と不完全義務といった仕方でも、より具体的な展開を見せるとき、ある程度の実質的な内容も伴わざるをえず、ただそれもアプリアリに確立されうべき原理として、幸福説とは一応区別されているのである。

#### 注

カントからの引用は、Kant, Kritik der praktischen Vernunft, hsg. von K. Vorländer, 1928による。

- (1) S. 104
- (2) S. 104～5
- (3) S. 105
- (4) S. 105～6
- (5) S. 106～7
- (6) S. 107～8
- (7) S. 108～9

### Abstract

In "Critical Elucidation of the Analytic of Pure Practical Reason" Kant tries to clarify some points of his Moral Theory, which he discussed in the "Analytic of Pure Practical Reason". Kant's Philosophy depends on the pure reason. But reason is distinguished into theoretical reason and practical reason. Theoretical reason endeavours to grasp the objects; and objects are given to senses. We accept objects through senses and then grasp them and make concepts. But practical reason has moral principles a priori and makes them realized in the world. So theoretical reason starts from sensation and progresses to concepts, but practical reason has the fundamental principle of morals and progresses to sensation (feeling). Accordingly theoretical reason and practical reason advance in opposite direction. But they are two sides of the same pure reason. So they must have the same construction. In the first Critique Kant starts from the theory of sensation. But there he enquires the conditions a priori of sensation, which don't depend on sensation but give foundation to it. And they belong to the pure reason. So in the philosophy of Kant the central point is pure reason, and this pure reason divides itself to two spheres of reason. And we must recognize the unity of reason behind two functions of reason.

The next point is the distinction of the doctrine of happiness and the doctrine of morals. The former is based upon empirical principles. Following this doctrine, the observation of moral principles is for happiness. And the conditions of happiness must be known empirically. But moral theory must be based upon principles a priori of pure reason. Thus we must refuse the doctrine of happiness. But Kant does not negate the meaning of happiness for the human being. It is quite normal to desire happiness. But when there is moral conflict, we must prioritize moral principle. The principles of morals are the foundation of human life itself.

(2002年10月30日受理)